

Schweizerische Theologische Umschau

Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern

Prof. Dr. Fritz Buri, Basel, St.-Alban-Vorstadt 65, Schriftleiter
Pfr. J. Böni, Trogen; Pfr. Dr. W. Bremi, Basel; PD Dr. Max Huber, Zürich; Prof.
W. Kasser, Bern; Prof. Dr. V. Maag, Zürich; PD Dr. Ulrich Neuenschwander, Olten

Druck und Expedition: Bächler & Co., Bern

Prof. W. Nef, St. Gallen: Das Erbe der Aufklärung
Max Frischknecht, Pfarrer, Basel: Nach dem Theologentag
Bücherschau

Das Erbe der Aufklärung

Kant hat einen Aufsatz aus dem Jahre 1784, welcher der Beantwortung der Frage «Was ist Aufklärung?» dient, mit folgenden Worten begonnen: «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne die Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen, ist also der Wahlspruch der Aufklärung.»

Sehen wir im einzelnen zu, wie die Denker des Zeitalters der Aufklärung versucht haben, aus der Unmündigkeit herauszutreten zur Freiheit des Denkens und Fühlens, zur Selbständigkeit einer frohgemuten, weltoffenen Lebensanschauung, zur Loslösung vom Drucke veralteter, enger Tradition und der Beklemmung christlicher Sündenangst. Es ist der Weg einer großen geistigen Befreiung, welchen die Aufklärer beschritten haben. Faulheit und Feigheit, welche Kant in seinem Aufsatz als Ursachen der Unmündigkeit anführt, haben diese Denker der Aufklärung mutig abgeworfen, um sich einer weitherzigen optimistischen und duldsamen Weltanschauung zuzuwenden.

1. Toleranz und Überzeugungstreue

Im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation litt ein großer Teil der europäischen Menschheit unter dem politischen Druck der absoluten Staatsgewalt. Dazu gesellte sich als weiteres schweres Bleigewicht eine harte religiöse Unduldsamkeit zwischen den christlichen Konfessionen. Theologen verschiedener Glaubensbekenntnisse verfolgten einander in haßerfüllten Disputationen; da, wo eine konfessionelle Richtung in der Mehrheit war, suchte sie die andere zu unterdrücken. Die Spannungen führten zu furchtbaren Entladungen in blutigen Religionskriegen. Man sehnte sich nach dem Frieden der Toleranz. Im Zeitalter der Aufklärung fand die Idee der religiösen Duldsamkeit warme Wortführer.

In seinen Freimauregesprächen «Ernst und Falk» aus dem Jahre 1778 rief Lessing seine Leser zur Toleranz auf mit den Worten, es wäre «recht

sehr zu wünschen, daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die dem Vorurteile ihrer angeborenen Religion nicht unterlägen, nicht glaubten, daß alles notwendig gut und wahr sein müsse, was sie für gut und wahr erkennen». Als lebendiges Beispiel dieser Weitherzigkeit führt uns Lessing im «Nathan» in den Gestalten von Nathan, Saladin und dem Tempelherrn drei würdige Vertreter des Judentums, des Mohammedanismus und des Christentums vor, die sich über die Grenzen der Religionen die Bruderhand reichen. Nathan bekräftigt diese Versöhnlichkeit mit dem Worte, daß er nie verlangt habe, daß allen Bäumen *eine* Rinde wachse. In einem fingierten Brief eines abtretenden Pastors an seinen jungen Amtsbruder aus dem Jahre 1774 läßt der junge Goethe die Mahnung an die Geistlichen richten: «Laßt uns Friede halten, lieber Herr Amtsbruder — ich weiß nicht, wie ein Pastor sich unterstehen kann, mit Haß im Herzen auf einen Stuhl zu treten, wo nur Liebe erschallen sollte —, und um keinem Zwist Gelegenheit zu geben, laßt uns alle Kleinigkeiten flichen, wo man Grillen für Wahrheit und Hypothesen für Grundlehren verkauft!» «Denn wenn man's beim Lichte besieht, so hat jeder seine eigene Religion, und Gott muß mit unserem armseligen Dienste zufrieden sein aus übergroßer Güte.» Ähnlich wie Lessing und Goethe vertritt der junge Schleiermacher in seinen Reden «Über die Religion» aus dem Jahre 1799 den weitherzigen Standpunkt, daß man den «eitlen und vergeblichen Wunsch» aufgeben müsse, daß es nur *eine* Religion geben möchte, man müsse den «Widerwillen gegen ihre Mehrheit ablegen» und so unbefangen als möglich zu denen hinzutreten, «die sich schon in den wechselnden Gestalten und während des auch hierin fortschreitenden Laufes der Menschheit aus dem ewig reichen Schoß des Universums entwickelt haben».

Dem Begriff der Toleranz steht der ebenso wichtige Korrelatbegriff der Überzeugungstreue gegenüber. Eine große Kunst in unserem Leben ist es, genau abwägen zu können, wo wir gegenteiligen Ansichten gegenüber duldsam sein sollen und wo wir für unsere Überzeugung fest einzutreten haben. Dies gilt nicht bloß für die Religion, sondern auch für andere Kulturgebiete, wie die Politik, das soziale Leben, die Moral und die Kunst. Daß die Denker der Aufklärung trotz ihrer weitherzigen Toleranz auch mutig zu ihrer Überzeugung sich bekennen konnten, zeigt der Umstand, daß Christian Wolff, Lessing und Kant wegen des männlichen Einsteheus für ihre religiöse und philosophische Weltanschauung obrigkeitliche Maßregelungen zu erdulden hatten. Sie sind Beispiele dafür, daß im Zeitalter der Aufklärung fortschrittliche Denker vom Licht der Toleranz erfüllt waren, daß es aber auch damals staatliche und kirchliche Obrigkeiten gab, welche im Dunkel engstirniger Unduldsamkeit herumtapten.

2. Das Dogma der Erbsünde

In seiner Rückschau auf sein Leben, in «Dichtung und Wahrheit», kommt Goethe auch auf das Problem der Erbsünde, wobei er in schlichten und klaren Worten den Gegensatz zwischen dem Augustinismus und Pelagianismus darlegt, wie er sich durch die Dogmatik des Mittelalters hindurchgezogen hat. Ein Teil der Christen, der orthodoxe, behauptete, «daß die menschliche Natur durch Sündenfall dergestalt verdorben sei, daß auch bis in ihren innersten Kern nicht das mindeste Gute an ihr zu finden sei, deshalb der Mensch auf seine eigenen Kräfte durchaus Verzicht zu tun und alles von der Gnade

und ihrer Einwirkung zu erwarten habe. Der andere Teil gab zwar die erblichen Mängel der Menschen sehr gern zu, wollte aber der Natur inwendig noch einen gewissen Keim zugestehen, welcher, durch göttliche Gnade belebt, zu einem frohen Baume geistiger Glückseligkeit emporwachsen könne.» Klar ist das Problem der Erbsünde herausgeschält bei Irenäus, so wie es Walther Koehler in seiner «Dogmengeschichte» formuliert: «Adam bringt durch seinen Ungehorsam einen Riß in den göttlichen Weltplan, verliert die ihm zugedachte Unsterblichkeit und zieht die ganze Menschheit nach sich in den Tod; Christus renkt diesen Bruch wieder ein, nimmt die abgebrochene Entwicklung wieder auf und bringt sie in sich zum Abschluß. Christus, der menschgewordene Gott, garantiert durch seine Erscheinung die Erlösung.» Die Reformatoren, vor allem Luther und Calvin, haben dieses mittelalterliche Dogma festgehalten. Kurz formuliert heißt es: In Adam sind alle Menschen Sünder, durch die Gnade Christi werden sie erlöst. Es ist die Lehre von der «angeborenen Seuche und Erbsünde» und vom Opfertod Jesu «zur Versöhnung von Gottes Zorn».

Das harte Dogma der Erbsünde fand scharfe Ablehnung im Zeitalter der Aufklärung, sowohl durch die französischen Enzyklopädisten wie die englischen Deisten und die deutschen Freidenker. In seinem Fragment «Von Verschreitung der Vernunft auf den Kanzeln» sucht Reimarus den Sündenfall durch die Überbordung der Sinnlichkeit der ersten Menschen über die Vernunft darzustellen. Das ist ein Prozeß, der, ohne die Annahme einer Erbsünde, in den Menschen späterer Zeiten immer sich wiederholen kann. «Im Stande der Unschuld», sagen sie, «hatte der Mensch ein anerschaffenes Ebenbild Gottes, das ist eine genugsame Einsicht von Gott, der Welt und ihm selbst, wie auch Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit in sich. Durch den Sündenfall aber hat er diese Vorzüge verschert und alles leib- und geistliche Verderben auf die Nachkommen fortgepflanzt.» «Wenn nun die ersten Menschen in ihrem vollkommensten Stande der Unschuld, ohne Erbsünde an sich zu haben, dennoch wie wir haben fehlen und sündigen können und wenn sie aus elender Ursache wie wir gesündigt, daß sie die sinnlichen Begierden und Affekten nicht durch ihre Vernunft bezwungen: wie will man denn aus dieser Geschichte ein Verderben unsrer edelsten Naturkräfte herleiten und besonders die Vernunft eines solchen Verderbens bezichtigen, daß sie in der Erkenntnis göttlicher Dinge und ihr Gebrauch bei derselben gefährlich sei?» Den gleichen Gedanken spricht Lessing in seiner «Erziehung des Menschengeschlechts», § 74, aus: «Und die Lehre von der Erbsünde. — Wie, wenn uns endlich alles überführt, daß der Mensch auf der ersten und niedrigsten Stufe seiner Menschheit schlechterdings so Herr seiner Handlungen nicht sei, daß er moralischen Gesetzen folgen könne?» Kurz und bündig hat auch Kant das Dogma der Erbsünde abgelehnt, indem er sagt, die unschicklichste Art, sich den Ursprung des moralisch Bösen im Menschen vorzustellen, sei, «es sich als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen».

In aller Deutlichkeit wendet sich Wilhelm Jerusalem (1709—1789) gegen das Dogma der Erbsünde mit seinen Folgerungen. In seinen Predigten des Jahres 1745 erscheint Adam nicht als jener Stammvater der Menschheit, dessen Sünde sich fortgeerbt hat, sondern als das Urbild, dessen Entwicklung sich in seinen Nachkommen wiederholt. «Dies ist die Geschichte der Natur, wovon wir die deutlichsten Urkunden in unserer eigenen Seele haben.»

Infolge des allgemein menschlichen Fehlers ist die Sünde mit ihren unseligen Folgen zu allen Späterlebenden gekommen. Eine Vererbung hat nicht stattgefunden. Von einer Sündenschuld Adams an seine Nachkommen kann nicht die Rede sein.

In einem Brief vom 12. Januar 1747 schrieb Jerusalem an Gottsched: «Wo steht es, daß die Menschen ihres angeborenen Verderbes wegen verdammt werden sollen? Wo, daß die Menschen, die außer der christlichen Kirche leben, wo, daß die Heiden, wo, daß die ungetauften Kinder verdammt werden sollen? Wo endlich, daß nach der fürchterlichsten aller Vorstellungen Gott gar einige Menschen von Ewigkeit zu verdammen beschlossen habe?»

Wie ich die Betrachtungen über das Dogma der Erbsünde mit Goethe begonnen habe, möge ein schönes versöhnliches Wort des alten Goethe diesen Abschnitt schließen: «Wenn gewisse Erscheinungen an der menschlichen Natur, betrachtet von seiten der Sittlichkeit, uns nötigen, ihr eine Art von radikalem Bösen, eine Erbsünde zuzuschreiben, so fordern andere Manifestationen derselben, ihr gleichfalls eine Erbtugend, eine angeborene Güte, Rechtlichkeit und besonders eine Neigung zur Ehrfurcht zuzugestehen. Diesen Quellpunkt, wenn er, im Menschen kultiviert, zur Tätigkeit ins Leben, zur Öffentlichkeit gelangt, nennen wir Pietät, wie die Alten.»

3. Rationale und ethische Begründung der Religion

In Lessings «Nathan dem Weisen» läßt der Sultan Saladin den weisen Juden Nathan zu sich kommen. Er stellt ihm die Frage, welche der drei Religionen Judentum, Christentum, Mohammedanismus die richtige, die wahre sei. Als Antwort auf diese verfängliche Frage erzählt Nathan dem Sultan eine Parabel von drei Ringen. Ein Vater besaß einen kostbaren Ring, der sich jeweils von Sohn zu Sohn in der Familie vererbt hatte. Nun hatte einmal ein Vater drei Söhne, die ihm alle gleich lieb waren und denen allen er den Ring als Erbstück versprochen hatte. Um keinen Sohn zu kränken, ließ der Vater zwei weitere Ringe machen, die dem «echten» so ähnlich waren, daß selbst der Vater die drei Ringe nicht voneinander unterscheiden konnte. Nach dem Tode des Vaters war der echte Ring nicht erweislich, «fast so unerweislich als uns jetzt — der rechte Glaube». Saladin erklärt diese Antwort für falsch. Der Vergleich der Religionen mit den Ringen sei hinkend. Wohl sind die drei Ringe zum Verwechseln ähnlich, nimmermehr aber die drei Religionen. «Ich dachte, daß die Religionen, die ich dir genannt, doch wohl zu unterscheiden wären. Bis auf die Kleidung, bis auf Speis und Trank.» Darauf kommt Nathans triumphale Antwort: «Und nur von seiten ihrer Gründe nicht.» In der Art ihrer Begründung sind alle Religionen gleich, denn alle Religionen gründen sich auf Geschichte, geschrieben oder überliefert. Wir alle haben unsere Religion von unsern Vätern ererbt, wobei wir keinen Grund haben, unsern Vorfahren mit ihrer Überlieferung, die bis auf den Religionsstifter zurückgeht, nicht zu trauen. Die historische Entstehung einer Religion aber ist nie und nimmer ein Beweis für ihre Richtigkeit und Wahrheit. Eine Religion kann nur auf Grund ihrer inneren Wahrheit, niemals aber wegen ihres Ursprungs anerkannt werden.

In einer seiner theologischen Kampfschriften, die gegen Johann Daniel Schumann gerichtet war, ist Lessing eingehend theoretisch auf diese Frage eingetreten, wobei er den Satz postulierte: «Zufällige Geschichtswahrheiten

können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.» Eine Religion kann sich nur auf Vernunftwahrheiten stützen, welche eine höhere Ordnung der Wahrheit repräsentieren als die historischen Wahrheiten. Man mag also ruhig zugeben, daß Christus Tote erweckt habe, daß er selbst vom Tode auferstanden sei, so ist dies alles bloß historisch gewiß und beweist für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit metaphysischer, moralischer und religiöser Fragen rein nichts. Eine religiöse Wahrheit muß den Wahrheitsgehalt in sich selber tragen, muß vernunftgemäß sein. «Das», sagt Lessing, «das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüber helfen, der tu' es; ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdient einen Gotteslohn an mir.»

Mit dieser Unterscheidung der historischen Wahrheit und der Vernunftwahrheit hat Lessing die Religion in ihre Schranken verwiesen. Damit fallen alle christlichen Dogmen dahin, die sich bloß auf Überlieferung gründen und die nicht auf festem moralischem Boden stehen. Religion muß, wenn sie wertvoll sein will, innere Wahrheit haben.

Jetzt ist die Bahn frei für die Hauptfrage: An was erkennen wir nun aber die echte Religion? Welches ist das Kriterium für die Wahrheit der Religion? Darauf gibt die Ringparabel Antwort. Der echte Ring hat die Kraft, seinen Träger vor Gott und Menschen angenehm zu machen. Falsche Ringe werden dies nicht können. Beschämt müssen alle drei Brüder bekennen, daß es noch keinem von ihnen gelungen sei, diese schwere Aufgabe zu lösen. Die Schuld liegt nicht an den Ringen, sondern an der Gesinnung ihrer Träger. «Der echte Ring vermutlich ging verloren.» Nun gibt der Richter, an den sich die streitenden Brüder gewandt hatten, den Rat, fortan durch Gesinnung und Taten zu beweisen, daß sie den echten Ring besitzen. Wie ist dies zu erreichen? «Wohlan! Es eifre jeder seiner unbestochenen, von Vorurteilen freien Liebe nach! Es strebe von euch jeder um die Wette, die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut, mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, mit innigster Ergebenheit in Gott zu Hilf!» In vielen tausend Jahren wird es sich dann zeigen, welcher der Brüder den echten Ring besessen hat, welche Religion vor dem Richterstuhl der Vernunft und der Moral bestehen könne.

Der Sinn der Parabel ist klar. Die Zugehörigkeit zu irgendeiner Glaubensgemeinschaft gibt keinem Menschen irgendeinen Wert, wenn er den Wert der guten Gesinnung nicht in sich selber hat. Deshalb ist es auch gar nicht nötig, daß ein Mensch überhaupt einer speziellen Religionsgemeinschaft angehöre. Auch ohne Zugehörigkeit zu einer Konfession kann ein Mensch religiös und ethisch sehr hoch stehen. Den human eingestellten, religiös freien Menschen wird die Zukunft gehören. Dieser vorurteilsfreie Mensch ist im Schauspiel durch Recha vertreten. Er zeigt sich aber auch im Sultan, in Nathan und dem Tempelherrn, die sich über die Schranken ihrer Religion hinüber die Hand zum Menschenbunde reichen.

Lessings rationale und ethische Auffassung der Religion fand einen Fortsetzer in Kant. Für Kant ist Religion die «Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote». Für ihn steht der Satz fest: «Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.» An diesem die Religion völlig auf die Ethik stützenden Grundsatz läßt Kant nicht

den kleinsten Abstrich zu. Kann man doch nach seiner Auffassung alle Religionen in die der Gunstbewerbung, des bloßen Kultus, und die moralische, des guten Lebenswandels, einteilen. Nach der ersteren schmeichelt sich der Mensch, Gott könne ihn wohl glücklich machen oder Gott könne ihn wohl zum besseren Menschen machen, ohne daß er selbst etwas mehr dabei zu tun habe, als darum zu bitten. In der moralischen Religion jedoch gilt der Grundsatz, daß ein jeder soviel, als in seinen Kräften steht, tun müsse, um ein besserer Mensch zu werden. Für Kant ist jede Art des mechanischen Gottesdienstes gleich wenig wertvoll. «Der Wahn, durch religiöse Handlungen des Kultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist der religiöse Aberglaube sowie der Wahn, dieses durch Bestrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott bewirken zu wollen, die religiöse Schwärmerei.» Das «Pfaffentum» ist «die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen». Wie rigoros und unerbittlich Kant in der Ablehnung der bloß statutarischen Religionsübung denkt, zeigt sich in seiner schroffen Ablehnung des Gebetes in irgendeiner Form. «Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern in Loretto oder Palästina anstellt», sagt Kant, «ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen oder, wie der Tibetaner . . ., durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Wert. — Es kömmt hier nicht sowohl auf den Unterschied in der äußeren Form, sondern alles auf die Annahme oder die Verlassung des allgemeinen Prinzips an, Gott entweder nur durch moralische Gesinnung, sofern sie sich in Handlungen als ihrer Entscheidung als lebendig darstellt oder durch frommes Spielwerk und Nichtstuererei wohlgefällig zu werden.»

Es gibt heute manche Protestanten, die auf dem Boden von Kant stehen, ohne daß sie vielleicht je den Namen des Königsberger Philosophen gehört haben. Das geistige Gut der Aufklärung hat eben unser Zeitalter durch mancherlei Bächlein und Kanäle erreicht. Es gibt viele Stille im Lande, die zwar am christlichen Gottesbegriff festhalten, die aber den Weg zur Kirche nicht mehr oder nur in seltenen Fällen finden. Das statutarische Drum und Dran der Kirche ist ihnen unsympathisch. Sie leben, fern von allen kultischen Übungen, ihr rechtschaffenes Leben der edlen Gesinnung und der guten Taten. Sie finden an Lessings «Nathan», an Goethes «Iphigenie» und «Faust» erhabene Vorbilder für ihre religiöse Einstellung zum Dasein.

4. Die Befreiung der Gefühlswelt

Das Zeitalter der Aufklärung brachte nicht allein eine geistige Befreiung der Menschen, es wirkte auch vertiefend, befreiend und fördernd auf das Gemüts- und Willensleben ein. Das Seelenleben wurde bereichert, der Charakter wurde gestählt. Als Gegengewicht zur rationalen Theologie suchte der Pietismus die religiösen Gefühle zu wecken und zu bereichern. Große Geister, wie Kant und Schleiermacher, später auch Gerhart Hauptmann, waren in ihrer Jugend dem Pietismus verpflichtet; selbst Goethe gab sich in seiner Entwicklungszeit vorübergehend seinem Einfluß hin. Und wenn die

heutige Generation an dem vielen Kindischen, das mit der «Frömmerei» und «Stüdlerei» der Pietisten verbunden ist, nicht mehr teilnehmen kann, so werden viele doch die Bestrebungen eines August Hermann Francke und eines Grafen Zinzendorf in dem Sinne zum Vorbild nehmen, als sie durch sie einsehen gelernt haben, daß trostbedürftige Gemüter an den kirchlichen Dogmen keinen Halt finden können, wenn ihnen dazu nicht auch etwas fürs Herz geboten wird. Dieses Erbe aus der pietistischen Zeit machen sich heute viele Sekten zum Eigentum, wodurch sie anlehnsbedürftige Gemüter für sich gewinnen. Neben dem Pietismus war es namentlich die auf Shaftesbury zurückgehende Bewegung eines ästhetisch orientierten Humanismus, der im 18. Jahrhundert stark auf hervorragende Geister, wie Schiller, Hölderlin und Goethe, eingewirkt hat; auch dies eine Bewegung, die neben allem Intellektualismus die Gemüts- und Willenskräfte der Menschen gepackt und gefördert hat. Der Geist aber, der weitaus am meisten zur Befreiung der Gemüts- und Charakterkräfte gewirkt hat, war Rousseau. Sein Ruf nach Natur und Freiheit ergriff alle geistig hochstehenden Menschen. Er wurde der Vater der deutschen Sturm- und Drangbewegung, die in Hamann, Herder, Goethe, Schiller eifrige Vertreter gefunden hat und die das Gefühlsleben in den eigentlichen Mittelpunkt des Daseins gesetzt hat.

Es würde zu weit führen, hier auf die eminente Bedeutung all dieser Bewegungen für die Gegenwart einzutreten. An der Hand der fünf großen deutschen Klassiker Klopstock, Lessing, Herder, Schiller und Goethe mögen aber einige Erscheinungen des Gemüts- und Charakterlebens hervorgehoben werden, die uns zeigen, wieviel wir heutigen Menschen aus dem geistigen Erbe der Aufklärung gewinnen können.

Warum gehen eigentlich viele Theologen so interesselos, um nicht zu sagen hochmütig, an Klopstock vorbei? Spüren sie nicht, daß aus seinem «Messias», der doch namentlich in den ersten drei Gesängen aus seinem warmen Herzen herausgedichtet worden ist, noch allerhand zu holen sein kann? Hat die heutige junge Generation für hohe Begeisterung gar keinen Sinn mehr? Und nun gar seine Oden? Merkt man nicht mehr, daß Klopstock oft mit wenigen Zügen stimmungsvolle Landschaftsbilder hervorzaubert, wie etwa: «Willkommen, o silberner Mond, schöner stiller Gefährt' der Nacht! Du entfliehst? Eile nicht, bleib, Gedankenfreund! Sehet, er bleibt, das Gewölk wallte nur hin.» Und der Mensch Klopstock, der frische, lebendige, lebenslustige Mensch! Kann man nicht Freude an ihm haben, daß er nicht der seraphische Jüngling gewesen ist, den Bodmer in ihm gesucht und erhofft hatte, sondern daß er in Zürich gerne Gesellschaften besuchte, trank und rauchte und den Mädchen und Frauen «Mäulchen» raubte? Sie war nicht so ausschließlich rational und kühl, die Epoche der Aufklärung, wie heutige Kritiker meinen, die gern auf den kalten, blutleeren Rationalismus dieser Zeit losbengeln.

War Klopstock gefühlsweich, schwärmerisch und im guten Sinne sentimental, so war Lessing sein kräftiges, starkes Gegenbild, der männlichste aller deutschen Dichter, der «größte Kritiker Deutschlands», wie Macaulay ihn genannt hat. Er verbindet Heiterkeit mit Klarheit, Kampflust mit Ver söhnlichkeit, schneidende Verstandesschärfe mit wohlwollender Gemüts tiefe. Wie lustig sind seine anakreontischen Lieder, wie scharf und treffend seine Sinngedichte.

Grabschrift des Nitulus
Hier modert Nitulus, jungfräuliches Gesicht,
Der durch den Tod gewann: er wurde Staub aus nichts.

Das böse Weib
Ein einzig böses Weib lebt höchstens in der Welt:
Nur schlimm, daß jeder seins für dieses einzge hält.

Seine ästhetischen Schriften, der «Laokoon» und die «Hamburgische Dramaturgie», sind auch heute noch von den besten Gedankenschulungen, die wir (außer Platon und Kant) in unserem Bildungsgang durchmachen können, seine theologischen Schriften, seine Rezensionen sprühen von Geist, seine «Minna von Barnhelm» und seine «Emilia Galotti» wirken straffend auf unseren Charakter, wobei die eingestreuten Gedankenblitze anregend und aufwühlend wirken, z. B.: «Was kann der Schöpfer lieber sehen als ein fröhliches Geschöpf!»; «Man spricht selten von der Tugend, die man hat, aber desto öfter von der, die uns fehlt»; «Wer über gewisse Dinge den Verstand nicht verliert, der hat keinen zu verlieren»; Sprüche, die in dieser straffen Prägung eine spezifisch Lessingische Färbung haben. Noch eindringlicher als bei Klopstock frage ich: Warum gehen die heutigen Theologen an Lessing vorbei, der ihnen doch so außerordentlich viel zu sagen hat? Als ich in einer größeren Versammlung von Pfarrherren einen Vortrag über «Lessings Weltanschauung» gehalten hatte, erklärten achtzig-, fünfzig- und dreißigjährige Theologen, in ihrer Studienzeit auf der Universität sei von der eminenten theologischen Bedeutung Lessings in den Vorlesungen nie die Rede gewesen. Bedenklich!

Auf das Gemüt erhebend, belebend, erweiternd wirkt ein Besuch bei Herder. Seine «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» hatten seinerzeit auf mich, den Gymnasiasten, revolutionierend gewirkt. Noch heute ist mir dieses phänomenale Werk ein steter neuer Anreger. Die Art, wie Herder sich in verschiedene Völker und Zeiten versetzt, die Lebendigkeit, mit der er den Entwicklungsgedanken durchführt, und die Wärme, mit der er für die Humanitätsidee eintritt, haben etwas Bestrickendes. Auf seinem Grabsteine standen die Worte: Licht, Liebe, Leben, wahrlich drei schöne Sterne, welche jedem von uns als Wegweiser dienen können.

Was rings um dich dir deine Blicke zeigen,
Was alldurchwallend die Natur bewegt;
Was droben dort in jenem heiligen Schweigen
Des Äthers, drunten sich im Würmchen regt,
Und in der Welle spielt, und in den Zweigen
Der Fichte rauscht, und dir im Herzen schlägt,
Und dir im Auge, jetzt von Tränen trübe,
Jetzt freudetrunken himmlisch glänzt, ist — Liebe.
Die Harmonie, nach der die Wesen brennen,
Wie willst du anders es als Liebe nennen?

Über Schillers emotionales Wirken kann das Kant-Wort gesetzt werden: «Ohne Enthusiasmus ist niemals in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden.» Dies sagt alles. Von Schillers Idealismus und Heroismus strömte auf die folgenden Generationen so außerordentlich viel Kraft aus, daß ich

darüber kein Wort verlieren möchte. Mit solchen Jungen von heute, welche Schiller verständnislos ablehnen, rechte ich nicht. Sie haben ihren Lohn dahin. Mit der Dummheit kämpfen Götter selbst vergebens. Ich halte es mit Carl Spitteler, der in seinen «Lachenden Wahrheiten» vom «degradierten Schiller» sagt: «Wer Schillers Namen anders als mit der größten Ehrfurcht und Bewunderung nennt, kann selber nichts. Darauf können Sie sich verlassen.» Derber hat sich Friedrich Theodor Vischer einmal in einer seiner Vorlesungen über «Das Schöne und die Kunst» ausgedrückt über Ignoranten, welche das Hohe der Kunst nicht anerkennen wollen: «Wir werden ihn stehen lassen und denken: du bist ein Esel.» Ich halte diesen Eseln von Schiller-Verächtern die Worte Goethes über Schiller entgegen:

Nun glühte seine Wange rot und röter
Von jener Jugend, die uns nie entfliegt,
Von jenem Mut, der, früher oder später,
Den Widerstand der stumpfen Welt besiegt,
Von jenem Glauben, der sich, stets erhöhter,
Bald kühn hervordrängt, bald geduldig schmiegt,
Damit das Gute wirke, wachse, fromme,
Damit der Tag dem Edlen endlich komme.

Wenn die Krönung des ganzen Zeitalters der Aufklärung, wenn die deutsche Klassik in grandioser Weise Verstand und Herz, Geist und Gefühl miteinander verbunden hat, so trifft dies auf keinen Dichter und Denker so zu wie auf Goethe. Daß Goethe von «Götz» und «Werther» an über «Iphigenie» und «Tasso», «Wilhelm Meister» und «Wahlverwandtschaften» zu den «Wanderjahren» und zum «Faust» alle menschlichen Gefühle als selbsterlebte dargestellt hat, braucht kaum erwähnt zu werden. Im Anschluß an den schwärmerischen Klopstock, den beherrschten Lessing, den weltweiten Herder, den enthusiastischen Schiller möchte ich bei Goethe nur besonders sein ausgeglichenes Gleichgewicht, seine Stimmung der Harmonie, der Sammlung hervorheben, dem er in seinen Werken reichen Ausdruck gegeben hat. Man denke an die Prinzessin im Tasso», an die «Marienbader Elegie» und an viele Gedichte im «Westöstlichen Diwan». In der «Pandora» mahnt Eos in den Abschiedsversen die Menschen, sich in gelassener Ruhe den Göttern, dem Schicksal anzuvertrauen:

Was zu wünschen ist, ihr unten fühlt es;
Was zu geben sei, die wissen's droben.
Groß beginnet ihr Titanen; aber leiten
Zu dem ewig Guten, ewig Schönen,
Ist der Götter Werk; die laßt gewähren!

5. Wiederbelebung des antiken Geistes und des Optimismus

Die Wiederbelebung des antiken Geistes, wie sie sich in der italienischen Renaissance machtvoll gezeigt hatte, wurde im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation verschüttet, um in der Epoche der Aufklärung gewaltig wieder zum Vorschein zu kommen. Als starke Strömungen wirkten die Philosophien von Platon und Aristoteles, der Stoiker und der Epikureer. Ich muß mich hier mit wenigen Andeutungen begnügen.

Die Philosophie der englischen Deisten, namentlich diejenige Tolands und die Religion der Schönheit, die von Shaftesbury vertreten worden ist, waren bedeutsam vom Geist der Antike beeinflußt. Shaftesburys Gedankenreichtum und Enthusiasmus hat tiefen Eindruck auf Herder und Goethe, Schiller und Hölderlin gemacht. Bezeichnet doch Hölderlin die Religion geradezu als «Liebe der Schönheit». «Und ohne solche Liebe der Schönheit, ohne solche Religion ist jeder Staat ein dürr' Gerippe ohne Leben und Geist, und alles Denken und Tun ein Baum ohne Gipfel, ein Säule, wovon die Krone herabgeschlagen ist.» Der Begründer der alten Kunstgeschichte, der treffliche Johann Joachim Winckelmann, war eine durchaus antike, ganz und gar keine christliche Natur. Sein heidnischer Sinn leuchtet aus Winckelmanns Handlungen und Schriften hervor. «Diese seine Denkweise», sagt Goethe, «diese Entfernung von aller christlichen Sinnesart, ja seinen Widerwillen dagegen muß man im Auge haben, wenn man seine sogenannte Religionsveränderung beurteilen will. Diejenigen Parteien, in welche sich die christliche Religion teilt, waren ihm völlig gleichgültig, indem er seiner Natur nach niemals zu einer der Kirchen gehörte, welche sich ihr subordinieren.» Energisch tritt Lessing in seinem «Laokoon» für das Schönheitsideal der griechischen Plastik ein. In seiner prächtigen Abhandlung «Wie die Alten den Tod gebildet» stellt er die versöhnliche, feinsinnige antike Vorstellung des Todes als des Zwillingsbruders des Schlafes der harten christlichen Ansicht vom Sensenmann mit Stundenglas und Hippe gegenüber. Im Hintergrund seiner «Hamburgischen Dramaturgie» steht neben Shakespeare vor allem Aristoteles. Begeisterte Apotheosen an den griechischen Geist sind viele Schillersche Gedichte, wie die «Götter Griechenlands», die «Klage der Ceres» und das «Eleusische Fest». Die Humanitätspädagogik Herders ist durchaus vom antiken Geist getragen, und von Goethe, dem großen Heiden, dem dezidierten Nichtchristen Zeugnisse seiner griechischen Denkweise anzuführen ist kaum nötig. Ich erinnere bloß an seine «Iphigenie», an die «Pandora», an «Die Braut von Korinth» und an den Helena-Akt im zweiten Teil des «Faust».

Nachahmung der Natur,
 Der schönen —
 Ich ging auch wohl auf dieser Spur,
 Gewöhnen
 Mocht ich wohl nach und nach den Sinn,
 Mich zu vergnügen;
 Allein sobald ich mündig bin —
 Es sind's die Griechen.

Im Anschluß an die Wiederbelebung des antiken Geistes ist das Zeitalter der Aufklärung durchaus optimistisch eingestellt, im Gegensatz zum christlichen Pessimismus, zum christlichen Sündenbewußtsein. Nicht, daß die großen Denker und Dichter dieses Zeitalters die Leiden des Lebens nicht gekannt oder zu tief eingeschätzt hätten: sie haben aber, ähnlich wie später Nietzsche und Spitteler, trotz allem Elend und allen Mühsalen des Daseins, zum Leben mutig ja gesagt. In seiner Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts teilt Hettner ein hübsches Dokument mit, in welchem das Glücksgefühl der Aufklärungszeit in eindringlicher Form zum Ausdruck gelangt. Es handelt sich um eine Gedächtnisurkunde aus dem Jahre 1784, welche

1856 im Turmknopf der Margarethenkirche zu Gotha aufgefunden worden ist und welche lautet:

«Unsere Tage füllten den glücklichsten Zeitraum des achtzehnten Jahrhunderts. Kaiser, Könige, Fürsten steigen von ihrer gefürchteten Höhe menschenfreundlich herab, verachten Pracht und Schimmer, werden Väter, Freunde und Vertraute ihres Volkes. Die Religion zerreißt das Pfaffengewand und tritt in ihrer Göttlichkeit hervor. Aufklärung geht mit Riesenschritten. Tausende unserer Brüder und Schwestern, die in geheiligter Untätigkeit lebten, werden dem Staat geschenkt. Glaubenshaß und Gewissenszwang sinken dahin. Menschenliebe und Freiheit im Denken gewinnen die Oberhand. Künste und Wissenschaften blühen, und tief dringen unsere Blicke in die Werkstatt der Natur. Handwerker nähern sich gleich den Künstlern der Vollkommenheit, nützliche Kenntnisse keimen in allen Ständen.

Hier habt ihr eine getreue Schilderung unserer Zeit. Blickt nicht stolz auf uns herab, wenn ihr höher steht und weiter seht als wir; erkennt vielmehr aus dem gegebenen Gemälde, wie sehr wir mit Mut und Kraft euren Standort emporhoben und stützten. Tut für eure Nachkommenschaft ein gleiches und seid glücklich.»

Frohes Glücksgefühl durchzieht trotz allen Leiden und Anfechtungen, trotz allen seelischen Qualen und bitteren Befehdungen, die er erlitten hat, das Leben Lessings, von seinen anakreontischen Liedern und fröhlichen Epigrammen aus seiner Jugendzeit bis zum ausgeglichenen Bekenntnis zur Humanität im «Nathan»; begeistert singt Schiller sein «Lied an die Freude»:

Freude heißt die starke Feder
In der ewigen Natur.
Freude, Freude treibt die Räder
In der großen Weltenuhr.

Und wie optimistisch geht Herder in seiner Abhandlung über «Gott» über den Tod hinweg, wenn er schreibt:

«Es ist also kein Tod in der Schöpfung; er ist ein Hinwegeilen dessen, was nicht bleiben kann, d. i. Wirkung einer ewig-jungen, rastlosen, dauernden Kraft.»

An Bekenntnissen Goethes zu einer freien Weltanschauung und zum Glück fehlt es in seinen Werken nicht. Ich greife als ein einziges Beispiel eine Stelle aus seinem «Winckelmann» heraus:

«Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem großen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt, dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern. Denn wozu dient all der Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, von Sternen und Milchstraßen, von Kometen und Nebelflecken, von gewordenen und werdenden Welten, wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch unbewußt seines Daseins erfreut?»

6. Die freiheitliche Grundhaltung der Aufklärung

Zum Schlusse möchte ich nun noch versuchen, die wesentlichen geistigen Strömungen im Zeitalter der Aufklärung knapp zusammenzufassen.

Das achtzehnte Jahrhundert war eine Epoche der Befreiung und der Freiheit. Die vorangehende religiöse Unduldsamkeit machte der Toleranz Platz; die Geister befreiten sich von der theologischen Autorität und vom Dogmenzwang. Der Individualismus und die Autonomie des Einzelnen trat an die Stelle christlicher Herrschaft. Im Drang der Freiheitsbewegung wurde im Jahre 1773 der Jesuitenorden aufgehoben. Man kämpfte gegen die Tradition und gegen überlebte Vorurteile auf allen Gebieten des Lebens: in Sitten und Gebräuchen, in Modesachen, im Gefühlsleben, in der Kunst und in der Erziehung. Dabei übten die Aufklärer an sich starke Selbstkritik. Die Maßstäbe der Besinnung wurden die Erfahrung und die Vernunft. Der englische Empirismus und der französische Rationalismus übernahmen die Führung in den Fragen der Erkenntnis. Eine freiheitliche Bewegung war auch die Wiedergeburt des Naturrechts, die in der Stauffacher-Rede der Rütliszene in Schillers «Tell» glänzend zur Darstellung kommt:

Nein, eine Grenze hat Tyrannenmacht.
Wenn der Gedrückte nirgends Recht kann finden,
Wenn unerträglich wird die Last — greift er
hinauf getrost den Mutes in den Himmel
und holt herunter seine ewigen Rechte,
die droben hangen unveräußerlich
und unzerbrechlich wie die Sterne selbst. —
Der alte Urstand der Natur kehrt wieder,
wo Mensch dem Menschen gegenübersteht.

Eine stark befreiende Wirkung ging von der Wiederbelebung der Antike aus, vor allem von den drei Klassikern der Philosophie, Sokrates, Platon und Aristoteles, und weiter von den Stoikern und Epikureern. «Wie Sokrates den sittlichen Menschen zu sich berief», sagt Goethe, «damit dieser ganz einfach einigermaßen über sich selbst aufgeklärt würde, so traten Platon und Aristoteles gleichfalls als befugte Individuen vor die Natur: der eine mit Geist und Gemüt, sich ihr anzueignen, der andere mit Forscherblick und Methode, sie für sich zu gewinnen. Und so ist denn auch jede Annäherung, die sich uns im ganzen und einzelnen an diese drei möglich macht, das Ereignis, was wir am freudigsten empfinden und was unsere Bildung zu befördern sich jederzeit kräftig erweist.» An die Seite des Idealisten Platon traten die Stoiker, an die Seite des Realisten Aristoteles die Epikureer. Es ist ganz unermesslich, wie stark diese beiden Philosophenschulen im Zeitalter der Aufklärung gewirkt haben. Von beiden Richtungen ging eine bedeutende antichristliche, paganisierende Wirkung auf viele Denker des achtzehnten Jahrhunderts über (vgl. A. Rustow, Ortsbestimmung der Gegenwart. 1952. II., S. 333 ff.).

Hand in Hand mit der Renaissance des antiken Geistes ging damals ein berauschendes Lebensgefühl und Glücksgefühl durch die Welt. Eine antiasketische Moral, ein froher Optimismus bemächtigte sich der Gemüter. Pierre Gassend (1592—1655), ein katholischer Priester und Mönch, hatte gewichtige Vorarbeit getan, um die Philosophie Epikurs wieder zu Ehren zu ziehen. Im Sinne dieses freudigen Optimisten und Lebensgenießers haben zahlreiche aufgeklärte Geister des achtzehnten Jahrhunderts ein heiteres Leben geführt, in welchem der gemäßigten Sinneslust ein berechtigter Platz

eingerräumt worden ist. Zu den freigeistigen Lebemännern gehörten der holländische Nervenarzt Bernard de Mandeville und der französische Denker Lamettrie zusammen mit vielen, sehr vielen Freunden Epikurs in England, Frankreich und Deutschland. In fast etwas frivoler Weise zieht Mandeville aus seiner bekannten «Bienenfabel» die Nutzenanwendung: «Törichte Sterbliche, laßt Euer Klagen! Umsonst sucht Ihr Größe und Rechtschaffenheit zu verbinden. Nur Narren können sich schmeicheln, die Reize der Erde zu genießen, berühmt im Kriege zu werden, behaglich zu leben und doch tugendhaft zu sein. Steht ab von diesen leeren Träumereien! Trug, Ausschweifung, Eitelkeit sind nötig, damit wir aus ihnen süße Frucht ziehen.» Und Lamettrie. «Wir denken nur dann wie rechtschaffene Menschen, ja wir sind überhaupt nur dann rechtschaffene Menschen, wenn wir heiter oder mutig sind. Alles hängt von der Art ab, wie unsere Maschine aufgezogen ist. In manchen Augenblicken könnte man sagen, die Seele wohne im Magen.» «Welche Macht übt eine Mahlzeit auf uns! Die Freude erwacht in einem traurigen Herzen; sie geht in die Seele der Tischgenossen über und wird durch jene reizenden Gesänge ausgedrückt, in denen der Franzose sich auszeichnet. Nur der Melancholiker bleibt niedergeschlagen, und ebenso geht es dem Manne des Studiums.»

Will man die religiöse Grundhaltung im Zeitalter der Aufklärung mit einem einzigen Wort bezeichnen, so kann man sie am ehesten als Deismus ansprechen, wobei man aber das Wort nicht pressen darf. Es gehört eben zum Individualismus dieser Epoche, daß auch das spezifisch Religiöse vielerlei Schattierungen angenommen hat. Der Deismus nimmt eine Gottheit als Urgrund der Welt an, er faßt diese Gottheit aber nicht theistisch als persönlichen Regenten der Welt, der etwa gar durch Wunder in den Weltlauf eingriffe. In naturalistischer Grundhaltung verwirft der Deismus mit dem Wunder auch die übernatürliche Offenbarung. Er stellt die Vernunft als Norm der Religion auf. Diese Gottesauffassung neigt stark zum Pantheismus oder zum Panentheismus hinüber, die beide gelegentlich von den Aufklärern postuliert werden. So ist es denn nicht verwunderlich, daß einzelne Denker auch selbst diese Anschauungen als zu supranaturalistisch ablehnen, um einem offen zugestandenen Atheismus zu huldigen. Jedenfalls sind in diesen Anschauungen starke Einflüsse der Stoiker und der Epikureer zu spüren. Mit der freigeistigen Gottesauffassung verbunden ist bei vielen Denkern ein ausgeprägter ethischer Neuhumanismus und auf ästhetischem Gebiet eine Religion und Philosophie der Schönheit. Im Sinne Goethes können wir diese religiöse Grundauffassung der Aufklärungszeit als «Weltfrömmigkeit» bezeichnen. «Wir wollen», sagt Goethe in «Wilhelm Meisters Wanderjahren», «der Hausfrömmigkeit das gebührende Lob nicht entziehen: auf ihr gründet sich die Sicherheit des Einzelnen, worauf zuletzt denn auch die Festigkeit und Würde des Ganzen beruhen mag; aber sie reicht nicht mehr hin, wir müssen den Begriff einer Weltfrömmigkeit fassen, unsere redlich menschlichen Gesinnungen in einen praktischen Bezug ins Weite setzen und nicht nur unsere Nächsten fördern, sondern zugleich die ganze Menschheit mitnehmen.»

Willi Nef

Nach dem Theologentag

Die Stämme der liberalen schweizerischen Pfarrerschaft haben an ihrem Zürcher Theologentag vom 18. Februar dieses Jahres mit Interesse und Dankbarkeit das hier auch schon abgedruckte Referat von *Loewenichs* zur Kenntnis genommen und sind inzwischen längst wieder zu ihren Zelten zurückgekehrt. Was ist damit passiert?

Wir haben es mit dem uns eigenen kritischen Mut wieder einmal auf eine Begegnung mit Historie ankommen lassen. Wir hielten mit gewohnter Tapferkeit dem «tour d'horizon» eines Beobachters stand, der sich um ein kritisch-wissenschaftliches Verständnis des theologischen Geschehens der letzten fünfzig Jahre bemühte. Man darf sagen, daß wir diese kritische Begegnung gut überstanden haben. Die totgesagte «Moderne» ist also doch nicht tot. Das Auftauchen der Barth'schen Theologie erweist sich als ein Zwischenspiel, das bereits in langen Dogmatiken und allerlei neuem kirchlichem Institutionalismus auszuplanken beginnt. Die werten «Probleme» der Aufklärung und des Neuprotestantismus aber melden sich neu und machen sogar den andern zu schaffen. Wir hatten also doch recht und dürfen neu Morgenluft wittern.

Es ist nicht selbstverständlich, daß alles so glimpflich abgelaufen ist. Es hätte ja schließlich neben der Begegnung mit Historie noch zu einigen andern Begegnungen kommen können, z. B. zu einer Begegnung mit der normalen Menschenwelt unserer Zeit. Unsere normalen Zeitgenossen sind ohne Zweifel nicht weniger intelligent und historischer Betrachtungen fähig als wir, sie haben lediglich, falls sie nicht etwa beim Marxismus Zuflucht gefunden haben, keinen so schönen Beobachtungsstandpunkt wie wir. Sie leben nämlich, auch wenn sie noch getauft werden und sich von uns konfirmieren, trauen und beerdigen lassen, in Wirklichkeit nicht in einer Gemeinde, weder in einer barth'schen noch in einer restauriert-konfessionellen noch in einer berneuchischen Modells. Sie leben natürlich ebensowenig in einem liberalen Gesinnungsgenossenverein. Unsere historische Periodisierung der theologisch-kirchlichen Gegenwart hat deshalb für sie nicht den geringsten Gemütswert. Für sie dauert die «Moderne» ohnehin mit unverminderter Heftigkeit fort und erweist sich als eine weltweite Angelegenheit, die ihr jeden Tag aus jeder Zeitung entgegentritt. Was wir Theologen inzwischen untereinander übereinander ausmachen, berührt sie so wenig, wie sie auch die meisten unserer übrigen Tätigkeiten berühren. Wir unsererseits haben uns durch solche Betrachtungen vorerst nur die Möglichkeit bewahrt, weiter an ihnen vorbeizuleben.

Man kann sich natürlich fragen, ob wir uns das Abenteuer einer solchen Begegnung überhaupt oder doch bei Anlaß eines Theologentages schuldig sind. Es gibt ja gute Gründe, laienhaftes Publikum von gewissen höheren, gelehrten Übungen fernzuhalten. Zwingend wäre die Präsenz auch dieses heutigen normalen Menschen wohl erst dann geworden, wenn wir es am 18. Februar vor, bei und in allem auch noch auf eine weitere Begegnung hätten ankommen lassen: auf eine Begegnung nämlich mit Gott, mit jenem Gott, von dem nichts sicherer ist, als daß er ausgerechnet die Welt *liebt*, jene Welt also, die inzwischen draußen immer noch schwimmt, während

wir nun wieder einmal über uns und die andern Bescheid wissen. Es ist uns, trotz *Fritz Buris* Mahnung, gelungen, auch um diese gefährliche Begegnung herumzukommen. Kein Gebet, kein Lied hat wenigstens den esoterisch-theologischen Teil unseres Pfarrertages gestört, was immer dergleichen am Abend vorher im «Kontakt mit der Gemeinde» passiert sein mochte. Es war dafür gesorgt, daß kaum irgendwelche «Denkerstörung» durch Glauben eintreten konnte.

Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß uns eben diese doppelte Störung von der Welt und von Gott her äußerst gut getan hätte, und zwar durchaus in der «Richtung», der wir uns ja besonders verpflichtet und sicher halten: in Richtung auf «Aufklärung», Erhellung, Gewinnung eines großen und klaren Überblickes.

Die Probleme der Aufklärung, so hörten wir, sind nicht überwunden, sondern übergangen worden. Daran ist gar kein Zweifel, was immer unsere andersgerichteten Kollegen darüber zu befinden für richtig halten. Schon der Ton aber, in dem diese Feststellung gemacht wurde, und erst recht die aufatmende Befriedigung, mit der wir sie zur Kenntnis genommen haben, läßt mich allen Ernstes daran zweifeln, ob *wir* diese Probleme heute überhaupt noch in ihren sachlichen Proportionen zu sehen vermögen. Was sind uns denn in Wirklichkeit diese «Probleme»? Man kann nicht sagen, daß wir sie «übergangen» haben. Im Gegenteil: je mehr sich die andern bemühten, auf ihre Weise mit ihnen fertig zu werden, desto liebevoller haben wir sie «gepflegt» und zugleich domestiziert. Die «Probleme der Aufklärung» sind uns dabei zusammengeschrumpft auf ein bißchen kritische Wissenschaft und Theologie und so zu den Lieblingshaustieren liberaler Pfarrer und Professoren geworden. Wir halten sie wie einen interessanten Papagei oder ein paar Meerschweinchen in unsern Studierstuben und verteidigen und pflegen sie erst recht grimmig-zärtlich, je mehr sie die andern für bloßes Ungeziefer zu halten geneigt sind und auszurotten versuchen. Am Ende glauben wir uns in unserer theologischen Existenz gerechtfertigt, wenn es uns nur gelingt, diese zarten Lieblinge durch Fütterung mit immer neuen kritisch-wissenschaftlichen Kohlblättern am Leben und mit Hilfe des treuen Hofhundes unserer liberalen Richtungsvereine ungefressen zu erhalten.

Die Probleme der Aufklärung sind indessen weder seelische Schädlinge noch wissenschaftliche Lieblingstierchen, sondern Ausdruck einer geschichtlichen Situation von erstklassigem Rang, sicher für uns und die gesamte Christenheit, sehr vermutlich auch für die Menschheit. Diese Situation würde uns sofort klarer, wenn wir uns nur nicht für so viel klüger als die normale Menschheit halten wollten. Dort draußen sieht man nämlich sehr deutlich, daß es mit dem, was man dort so als «Kirche» oder christliche «Religion» kennt, irgendwie aus und zu Ende ist und daß davon, abgesehen von dem seit Kindesbeinen her heimelig-vertrauten Nestgeruch, nicht viel mehr zu erwarten ist als von irgendeiner andern sogenannten Weltreligion. Ferner ist es für die normale Menschheit gehupft wie gesprungen, ob so ein Christ ein Kirchen- oder ein Sektenmann, ein Jesuit oder ein Lutheraner, ein ganz frisch gebackener Barthianer oder ein alter, in Zucker oder in Essig eingelegter freisinniger Kämpfer ist — so simpel sieht das die theologisch ungebildete Welt, hält sich zur persönlichen Notdurft an einen persönlich sympathischen Pfarrer und entrichtet inzwischen mehr oder weniger un-

verdrossen, wenn auch von leisen eschatologischen Schauern geplagt, ihre lokalen Kirchensteuern.

Das Interessante ist, daß die Welt mit diesem groben Bilde und Urteil völlig recht hat. Das Problem der Aufklärung ist die europäische Bewußtwerdung der sehr konkreten Lage, die bereits mit dem Zeitalter der Entdeckungen und der Reformation nicht wieder rückgängig zu machend für die abendländischen Menschen eingetreten ist. Sie kann auch so charakterisiert werden: die Welt, in der wir zu leben haben, ist nicht mehr nur Europa, sondern dieser ganze Planet. Unser Christentum erweist sich dabei als eine nur schon die paar christlichen Nationen nicht mehr wirklich einigende Größe, sondern als eine durchaus lokale Kulturgestalt neben zwei oder drei anderen, ebenfalls durch eine «Weltreligion» geprägten Größen. Es kann im Ernst nicht die Rede davon sein, es kann nicht einmal gewünscht werden, daß es jene anderen, so wie es ist, verdrängt oder ersetzt. Wer mit den Propheten und Jesus das Reich Gottes für alle Menschen sieht und will, muß «die Christenheit oder Europa» irgendwie hinter sich lassen.

Zu dieser Diagnose hat auch Glaube nicht viel hinzuzufügen. Er sieht, daß jene große schöpferische Episode, die mit dem Auszug des Volkes Gottes aus der Synagoge Israels begann und zur Auf- und Überfüllung des zusammenbrechenden römischen Universalstaats mit einer neuen, christlichen Kultur geführt hat, vorüber ist. Er sieht, daß Gottes Gericht über die nachkonstantinische Kirche und auch über unsere Kirchen, soweit sie immer noch jene politisch-kulturelle Gestalt im Taschenformat festzuhalten versuchen, endgültig ist. Er erinnert sich dabei nur, daß Gott zuletzt nicht lokale Kulturen und Religionen, sondern sein Reich plant und schafft. Er erinnert sich schmerzlich bedrängt und zugleich hoffnungsvoll ermuntert anderer, früherer Auszüge und Aussendungen, Exilationen, Wüstenwanderungen und Neuansiedlungen, und er sagt dann sehr demütig, aber auch in großer Hoffnung entschlossen: «Herr, hier bin ich, zeige du mir den Weg.»

Solcherart ist das volle «Erbe», sind die elementaren «Probleme» der Reformation und der Aufklärung. Es handelt sich weder um schädliche noch um herzige Mäuse, sondern um Löwen, die der Herr auf sein Israel losgelassen hat, damit sie «würgten unter ihnen». Es handelt sich darüber hinaus um alle zehn Plagen Pharaos über der Menschheit, aber auch um ein ganz neues Aktuellwerden der Verheißung neuen Lands.

Es heißt freilich nicht ernst machen mit dieser Lage, wenn unsere heimatwehnanfälligeren Weggenossen, durch den merkwürdigen Vorgeschmack der Aufklärung lediglich erschreckt und nicht doch auch schon ein wenig gestärkt, auf jeder rauheren Strecke des Weges in die Wüste sehnsüchtig nach den konfessionellen und dogmatischen Fleischtöpfen des Mittelalters zurückschielen. Es ist aber kein bißchen mehr Ernst gemacht, wenn wir Liberale in solchen Hungerzeiten zwar etwas williger abmagern, uns dafür aber mit dem Aufpolieren der in der letzten Phase des Aufbruchs mitgenommenen goldenen und silbernen Bildungsgefäße trösten. Wirklich ernst machen mit dieser Situation würde doch heißen: zuallererst und mit allen, die das auch riskieren wollen, hinschauen auf den Herrn, der des Tags in der Wolke und des Nachts im Feuer seinem Volk auch heute vorangehen will, und ihm im Staube folgen, wobei im Laufe dieses sicher genügend zähen, langsamen und widerspenstigen Folgens dann schon auch jene

Randbeschäftigungen zu ihrem Rechte kommen und ihren Sinn erhalten dürften. Der Sehnsucht nach den Fleischtöpfen entsprechen ja nicht nur unser Hunger und unser verklärendes Erinnern, es entspricht ihr auch Gottes Verheißung, daß er sein Volk schon auch und erst recht neu nähren, stärken, wohl leben lassen will. Und die goldenen und silbernen Gefäße des Geistes, auch sie dürfen und sollen dabei sein und neu und schöner umgeschmolzen und geformt werden, allerdings nicht zu goldenen Kälbern, sondern zu Leuchtern, die neu leuchten ins heilige Zelt.

Entmythologisiert ausgedrückt: es handelt sich bei den «Problemen der Aufklärung» nicht lediglich um das, was moderne Gebildete nur allzu gern unter «Problemen» zu verstehen bereit sind, nämlich um gewisse Schwierigkeiten vor allem intellektueller Natur, die am besten durch geistige Kritik und Diskussion «gelöst» werden könnten. Es handelt sich vielmehr um eine Herausforderung, durch die uns Gott ganz, d. h. in der Ganzheit nicht nur unserer christlichen Vorstellungen, sondern auch unserer christlichen Einrichtungen, nicht nur unseres Denkens, sondern auch unseres Wollens und Handelns, in Frage stellt. Das zentrale Niveau, auf dem uns diese Probleme gestellt sind, ist, mit einem unserer besten Kritiker, *Marx*, zu reden, nicht das Niveau unseres Bewußtseins und seiner Formen und Produkte, sondern das Niveau unserer realen gesellschaftlichen, das heißt doch zuerst wohl kirchlichen Verhältnisse. Die zentrale Form der dieser Herausforderung entsprechenden Antworten ist nicht das noch so ernsthafte und anregende Spiel theologischen Behauptens, Kritisierens, Disputierens über den unverändert belassenen realen Verhältnissen, sondern deren praktische Änderung. Die Probleme der Aufklärung sind nur in jenem Medium wirklich fruchtbar zu behandeln, das *Fritz Buri* «Geschichtlichkeit» nennt und in dem sich konkretes Tun und Lassen unter Menschen sehr schlicht und speziell, aber absolut zwingend aus Glauben ereignet.

Wer das nicht spürt, der vermag auch intellektuell ihren Umfang und ihr Gewicht nicht abzumessen. Theologen, die «Probleme der Aufklärung» diskutieren können, ohne sich durch das sich hier Meldende in ihrer ganzen gesellschaftlichen, kirchlichen, persönlichen Existenz in Frage gestellt und zur Buße gerufen zu sehen, können sich und andere nur über den wirklichen Ernst der Lage hinwegtäuschen. Sie rufen «Friede», wo noch lange nicht Frieden ist, und «Streit», wo nicht der geringste Streit zu sein brauchte. Die Oberflächlichkeit ihrer Diagnose wird sie ewig zu oberflächlichen Mitteln Zuflucht nehmen lassen. Sie werden so nie erkennen, daß ihnen nur Gott selber auch von diesen «Problemen» helfen kann und daß seine neu in dem Einzelnen entstehende «Furcht» auch der Anfang der Weisheit ist, die einmal auch mit dem ideologischen Überbau dieser Problematik fertig werden wird.

*

Ich weiß, daß das alles erschreckend primitiv klingt. Wir haben ja wirklich nicht dazu unsere acht bis zehn Semester Theologie studiert, um am Ende nichts zu wissen, als daß uns Gott allein helfen kann. Wir haben nicht dazu das vielverschlungene Labyrinth des Museums möglicher Christologien durchwandert, um schließlich zu nichts als zum Gehorsam gegenüber dem auferstandenen Herrn aufrufen zu können. Und wir haben nicht

darum an allen Bechern des Geisteslebens der Menschheit genippt, um am Ende nur noch zu dürsten nach Gott, dem Heiligen Geist.

Aber es gibt andere als unsere hohen Schulen, an denen man eben das lernen kann. Für Theologen braucht es vielleicht das Konzentrationslager oder Gefängnis. Aus einem solchen stammen die Worte: «Auch wir selbst sind wieder ganz auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen. Was Versöhnung und Erlösung, was Wiedergeburt und Heiliger Geist, was Feindesliebe, Kreuz und Auferstehung, was Leben in Christus und Nachfolge Christi heißt, das alles ist so schwer und so fern, daß wir es kaum mehr wagen, davon zu sprechen. In den überlieferten Worten und Handlungen ahnen wir etwas ganz Neues und Umwälzendes, ohne es noch fassen und aussprechen zu können. Das ist unsere eigene Schuld. Unsere Kirche, die in diesen Jahren nur um ihre Selbsterhaltung gekämpft hat, als wäre sie ein Selbstzweck, ist unfähig, Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein. Darum müssen die früheren Worte kraftlos werden und verstummen, und unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen¹.»

Auf Ärzte wirken unter Umständen nur schon ihre heutigen Patienten vereinfachend genug. Es trifft sich, daß mir soeben ein jüngstes Wort von C. G. Jung vor Augen kommt². Der große alte Mann beschäftigt sich da mit einigen Dingen, die uns auch sehr berühren. Er spricht von der greulichen Sklaverei, in die die menschlichen Massen immer mehr hineinzugeraten drohen, dann aber auch vom «fatalen Parallelismus der kirchlichen mit der marxistischen Staatsreligion». «Das Grauen, das von den Diktaturstaaten neuerdings über die Menschheit gebracht worden ist, bildet nichts anderes als den Gipfelpunkt all jener Scheußlichkeiten, deren sich unsere näheren und fernen (christlichen) Ahnen schuldig gemacht haben.» Solche Wahrheiten vermögen wir wohl noch zu schlucken: als Protestanten, weil auch unsere absolutesten Dogmatiken und Konfessionen unter den normalen Menschen ohnehin nicht mehr viel physisches Unheil anzurichten vermögen, als Liberale, weil wir zudem noch prinzipiell gegen alle Konfessionalisten und Dogmatisten innerhalb unserer Kirche sind. Aber letzteres auf Grund von was? Auf Grund doch ganz einfach von wissenschaftlicher und theologischer Kritik und ferner auf Grund von Parteiorganisationen, die man wenigstens in der Kirche bei Abstimmungen noch einigermaßen ernst nehmen muß.

Klare, saubere, rationale Kritik ist natürlich schon ein Salz, und organisierte Minderheiten, die sich innerhalb einer Kirche gegen konfessionellen und dogmatischen Absolutismus wehren, haben auch ihre heilsame Funktion. Jung sieht aber das drohende Unheil groß genug, um davon heute keine genügende Hilfe mehr zu erwarten. Er traut heute im Grunde nur noch dem *einzelnen Individuum*, und zwar nicht demjenigen, das durch Teilhabe am Milieu irgendeiner noch so freiheitlichen Organisation eine freiheitliche «Überzeugung» und «Einstellung» besitzt, sondern nur noch demjenigen, das selber eine neue «Grundlegung» erfahren hat, und zwar

¹ Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 1954, S. 206.

² C. G. Jung, Gegenwart und Zukunft, 1957.

dadurch, daß sein Leben «wirklich nicht nur vom Ich und von dessen Dafürhalten oder von sozialen Determinanten, sondern auch ebensosehr von einer transzendenten Autorität bestimmt wird. Es sind nicht noch so hohe ethische Leitsätze oder noch so orthodoxe Bekenntnisse, welche die Autonomie und Freiheit des Individuums begründen, sondern es ist einzig und allein das empirische Bewußtsein, d. h. die unzweideutige Erfahrung einer allerpersönlichsten wechselseitigen Beziehung zwischen dem Menschen und einer extramundanen Instanz, welche der „Welt und ihrer Vernunft“ die Waage hält.»

Da ist es noch einmal: «Beten» oder «die allerpersönlichste wechselseitige Beziehung zwischen dem Menschen und einer extramundanen Instanz» und: «Tun des Gerechten unter den Menschen» oder die Entschlossenheit des so «in Gott verankerten Individuums», aller «physischen und moralischen Macht der Welt» zum Trotz, nichts als das in diesem zugleich intimsten und gespanntesten Gegenüber Gebotene zu tun. Und beides in einer Radikalität, als ein «einzig und allein», als ein «nur noch dieses Zweierlei» gefordert, das aus dem Munde des Psychologen nicht minder hart und entschieden klingt als aus demjenigen des Theologen.

Das ist, jetzt und hier, mitten im Drucke heutiger Existenz für eigene Existenz realisiert, genau die Situation, in die die Christenheit im Grund und zutiefst schon durch Reformation und Aufklärung gesetzt ist. Da blitzt in auswegloser und dennoch gnadenhafter Bedrängnis in zwei ganz Heutigen, ganz Lebendigen die entscheidende Einsicht für unser heutiges Christ- und Menschsein auf: daß uns mit allen geistigen Schätzen unserer Vergangenheit nicht mehr zu helfen ist, daß wir im Tiefsten Arme, Bettler geworden sind und keine andere, gründliche Hoffnung haben, als dazu zu stehen, auszuziehen aus aller Sicherheit und allem Besitz unserer Väter und arm, ungeschützt, aber ganz hingegeben dem Herrn in *der* kleinen, praktischen Nachfolge zu folgen, die ihn zwar ans Kreuz und in den Tod, aber gerade so ins Leben geführt hat. Das ist sicher nicht die einzige Erkenntnis, die wir heute haben dürfen. Sowohl *Bonhoeffer* als *Jung* wissen uns noch von ganz anderen, schönen, ehrwürdigen, beherzigenswerten Dingen zu erzählen. Aber es ist das entscheidende Wissen. Es ist die Bereitschaft, die sie erst recht auf die Höhe und in die Tiefe unserer Zeit stellt und sie dort stehend und von dort aus erkennend zu mehr als gelehrt, rechthaberischen oder skeptischen Zuschauern macht.

*

Auch wir haben es nur dann wirklich und auf der ganzen Front unseres Lebens mit den immer wieder übergangenen, längst noch nicht erledigten «Problemen der Reformation und der Aufklärung» zu tun, wenn wir es auch mit diesem Wissen und Erleben und mit diesem Hoffen und Wagen zu tun haben. Was wir Pfarrer heute zuerst und zuletzt brauchen, das ist nicht eine wohl auch dringend nötige, fleißigere Bemühung um theologische, philosophische und historische Erkenntnis. Was uns vor allem not tut, ist auch nicht die noch so wünschenswerte Erweiterung unseres Horizonts und Differenzierung unserer Aktivität durch die Einsichten, Hilfsmittel und Methoden moderner Psychologie, Soziologie und so fort. Das alles ist eitel Haschen nach Wind, sind trübe Allotria und heilloses Salben

am wirklichen Bresten, wenn wir uns um das eine Entscheidende drücken: umzukehren aus dem eingebildeten Reichtum unseres Wissens und Könnens in das Bekenntnis der großen Armut, in die Gott seine Schar zutiefst hat kommen lassen; von niemandem und nichts Heil, Kraft und neues Leben erwarten als von ihm allein; und solches Leben nicht anders gewinnen wollen als auf dem Weg des Dienens, Leidens und Sterbens, den Christus uns gezeigt hat. Wir haben nichts dringender nötig als ein paar neue, echte, persönliche Erfahrungen im verbindlichen Umgang mit Gott. Es gibt für uns Pfarrer heute kein wichtigeres «Studium» als eine neue Praxis im «Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen». Aller Betrieb und alle Beweglichkeit in den oberen Rängen, in kirchlicher Aktivität und theologischem Forschen ist eine höchst verspielte Angelegenheit, wenn uns diese eine entscheidende Wurzel fehlt.

Die hier nötigen neuen Erfahrungen können nicht diskutierenderweise an Theologentagen gemacht werden. Sie verlangen eine konkretere, täglichere Umgebung, ein Übungsfeld, auf dem nicht nur vom Beten und praktischen Gehorchen gesprochen, sondern beides unter wirklichem Seufzen und sehr gegen das eigene Fleisch praktiziert werden kann. Unser Theologentag könnte aber doch ein solches Übungsfeld sichtbar machen, und zwar gerade dadurch, daß er uns selber in einer sehr bestimmten Hinsicht, nämlich nicht nur als Pfarrer unserer Kirche, sondern als Pfarrer einer «Richtung» in unserer Kirche sichtbar macht. Was bedeutet dieses «ein liberaler Pfarrer sein» heute nun einmal nicht für unser Denken und Meinen, sondern für unsere praktische Existenz? Es bedeutet z. B., daß wir *de iure* Pfarrkapiteln angehören, die immer noch einigermaßen repräsentativ für unsere sogenannten Volkskirchen sind, *de facto* aber nur noch in unseren eigenen freisinnigen Pfarrerkränzchen uns «wohl» fühlen und «zu Hause» sind. Es bedeutet, daß wir, wenigstens in größeren Ortschaften, «Brüder» von anderen «andersgerichteten» Amtsbrüdern sind, die am Sonntag derselben und «einen Gemeinde» predigen, die ihnen irgendwie näher kommenden Glieder dieser Gemeinde dann aber möglichst rasch und definitiv zu Mitgliedern irgendwelcher eigener freisinniger Jugendgruppen oder Vereine zu machen bemüht sind. Es bedeutet, daß faktisch unsere ganze (im ursprünglichen Sinne) «politische», «soziale», der lebendigen, aktiven Menschengemeinschaft (und nicht den einzelnen Armen, Kranken, Sterbenden und Toten) gewidmete Sorge dem Aufbau und der Pflege eines Kollektivs gilt, das im wesentlichen vom durchaus kollektiven, durch *ein* simples Schlagwort — Freisinn! — zu markierenden Gegensatz zu anderen ähnlichen Kollektiven innerhalb unserer Kirche lebt und dessen intensivste Lebensäußerungen — Pfarrwahlen und ähnliche Veranstaltungen darstellen.

Das Stichwort für diese Situation ist bereits am Theologentag gefallen. Man hat dort Karl Barth zugestanden, daß er mit dem Römerbrief und in Barmen einen «prophetischen Auftrag» gehabt haben könnte, während die von ihm initiierte «Bewegung» inzwischen bereits wieder mehr oder weniger der «Verkirchlichung» und institutionellen Verfestigung anheimgefallen sei. Man hat dann sogleich auch auf die historische «Gesetzmäßigkeit» dieses Vorgangs hingewiesen und in ihm eine sich immer wiederholende «Tragödie» der menschlichen Geistesgeschichte erblickt. Ich glaube, wir sollten uns nicht allzu lange sei es beim Genuß oder bei der Beweinung dieser

Tragödie aufhalten. Wir haben Grund, die da auftauchende «Gesetzmäßigkeit» zuallererst einmal auch an uns selber höchst wirksam zu erkennen. Der «religiöse Liberalismus» befindet sich beileibe nicht erst etwa seit 1945, sondern zumindest seit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges in einer Phase solidester «Verkirklichung». Es macht die Sache nicht besser, daß diese institutionelle Verfestigung unserer «Bewegung» nicht im Zeichen der immerhin ungemein reichen, vielschichtigen und hintergründigen Gestalt der «Kirche», sondern im Zeichen der so viel ephemeren Erscheinung des «Vereins» des 19. Jahrhunderts erfolgt ist. Es ändert noch einmal gar nichts am Wesentlichen, daß jetzt anstelle jenes «Glaubens» orthodoxer Bekenntnisse die «freiheitliche Gesinnung» und für die sowieso überlebte «Kirchenzucht» die «Treue zu unserer Sache» und die Striktheit unserer Parteidisziplin zwischenhineingekommen ist. Die Tragödie ist völlig perfekt, und die meisten von uns sind nur noch an ihrem Satyrspiele beteiligt.

Ihre «gesetzmäßigen» geistigen Konsequenzen sind evident genug. Sie heißen, wie immer, Isolierung von der Fülle des Lebens und stagnierende Harmlosigkeit. Unsere «Richtung» ist zum getünchten Grab ihrer «Propheten» der letzten beiden Jahrhunderte geworden. In ihr ist nicht nur bis zur Karikatur verharmlost, was Männer, auf die ich mich in diesem Zusammenhang zu berufen schäme, vertreten haben. In ihr ist zugleich das, was von jenen Großen wirklich noch unter uns lebendig ist, gründlich verborgen, eingekapselt und außer breitere Wirkung gesetzt. Und das nicht etwa nur innerhalb der Kirche, den «Positiven» usw. gegenüber, die nun mit dem Schlagwort «freisinnig» oder «liberal» jede tiefere Beunruhigung von seiten der von dieser Institution in Beschlag genommenen summarisch abwimmeln können, sondern nicht minder auch gegenüber der normalen Welt und Menschheit, die sich durch die Tatsache, daß *wir* jene «Propheten» zu unseren offiziellen «Heiligen» erklärt haben, keineswegs davon abhalten läßt, sich selber auch, und zwar in größerer Unbefangenheit und Offenheit mit ihnen zu beschäftigen und dabei von ihnen oft mehr und anderes zu sehen bekommt, als unsere liberalen *vitae sanctorum* von ihnen zu berichten wissen. Genau so gründlich wie die «Positiven» von unseren «Heroen» sind natürlich auch wir dank unserer wohlgerichteten Lebensweise von jeder tieferen Beunruhigung durch fast den ganzen vorlessing-schen Rest der Lebensäußerungen der Christenheit gefeit. Es soll sich nur einer einfallen lassen, jenes «Material», das wir uns als Mannequin zur Demonstration «falscher Problemstellungen» reserviert haben, in seiner, wenn auch vergangenen, lebendigen Mitmenschlichkeit wieder etwas ernst zu nehmen und lieb zu bekommen — und schon muß er froh sein, wenn er noch *Fritz Buri* heißen darf und nicht über Nacht mit einem komischen Bärthlein geschmückt dasteht.

Es handelt sich bei dieser unserer geistigen Verscheuklappung und Versimpelung tatsächlich um das Wirksamwerden einer «Gesetzmäßigkeit». (Darf ich zwischenhinein bemerken, daß sie natürlich nicht nur das Schicksal unserer Richtung, sondern ganz gleich auch dasjenige der in unserer Kirche anderswie oder anderswo «Organisierten» geworden ist und überhaupt nur ein bei uns etwas säkularisierteres, bei den anderen noch etwas «heiligeres» Nachspiel früherer, größerer und für die Menschheit bedeutend kostspieligerer entsprechender «Tragödien» darstellt?) Sie hat ihren

unheimlichen Grund aber nicht, wie wir so gerne meinen, in einem falschen Denken, sondern in einem falschen Leben. Jedes Kollektiv, das zuerst und vor allem sich selber mit äußeren Machtmitteln, und seien es so «legitime» und «demokratische» wie Parteibildung und Volksabstimmungen, am Leben erhalten will, bezahlt diesen Willen mit solcher — um noch einmal auf *Bonhoeffer* zu hören — «Verdummung»³. Nirgends muß sich diese einfache soziologische Gesetzmäßigkeit rascher und katastrophaler bemerkbar machen als in Gemeinschaften, die ihrem ganzen Wesen nach gerade auf die Lebendigkeit und Offenheit des Geistes angewiesen sind. Dosen an äußerem Machtsstreben und Selbstbehauptungswillen, die eine massivere Sozietät noch mit Leichtigkeit verdaut, müssen auf religiöse Gruppen bereits verheerend wirken.

«Nicht ein Akt der Belehrung, sondern allein ein Akt der Befreiung» kann solche «Dummheit» überwinden. Wem es heute wirklich darum geht, unsere «Bewegung» wieder flott zu machen, ihr zu einem kräftigen Durchbruch im Leben unserer Kirche zu verhelfen, ihre Gehalte wirklich wieder zu einem Salz für das Ganze werden zu lassen, der kann uns allen nichts Besseres und Heilsameres raten als: Werdet zunächst einmal wieder frei von der Saulsrüstung eurer institutionellen Panzer und kirchenpolitischen Waffen. Verzichtet auf den Unglauben, daß ihr der Wahrheit durch Richtungsvereine und Wahlkämpfe dienen könnt. Wagt es, wirklich «an freier Luft», und wäre es vorerst nur einmal völlig ungeschützt neben und unter euren «positiven» Kollegen und Gemeindegliedern, «fromm» zu sein. Riskiert es, euer eigenes Leben zu verlieren — nur so werdet ihr wirklich ein neues Leben gewinnen.

Dieser Rat ist kein Sonderrezept zur Wiederbelebung des kirchlichen Freisinns. Er ist nur die für uns heutige liberale Pfarrer etwas konkretisierte Gestalt der großen Forderung, vor die seit den Tagen der Reformation und der Aufklärung die gesamte alte Christenheit gestellt ist. Die Schar Gottes wird noch ganz andere Geborgenheiten als unsere Richtungsinstitutionen hinter sich lassen müssen, um wieder neu jene lebendige «Avantgarde» zu werden, die sie ja nicht etwa krampfhaft sein wollen muß, sondern die sie in der wirklichen Nachfolge ihres vorangehenden Herrn schon ganz von selber je und je wird. Wir werden noch vor ganz anderen «Brüdern» als ein paar «positiven» Intriganten und Kirchenmachtpolitikern wagen müssen, getrost die «Dummen», die Übers-Ohr-Gehauenen, die Verspotteten und Außer-Funktion-Gesetzten zu sein, um wirklich wieder aus unseren kirchlichen Gartenlauben hinaus und in die Welt hineinzukommen. Und wir werden dort draußen dann noch ganz anders geduldig, bescheiden, ausdauernd, mit den merkwürdigsten Menschen reden lernen müssen, als uns das auch durch die buntest gemischte Pfarrergesellschaft zugemutet werden kann.

Der Skandal unseres armen, ängstlichen Richtungslebens ist nur ein winziger Abklatsch des großen Skandals, den schon seit Jahrhunderten eine Kirche bietet, die «nur um ihre Selbsterhaltung gekämpft hat, als wäre sie ein Selbstzweck», und die darum unfähig geworden ist, «Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu

³ Vgl. im zitierten Werk den Abschnitt «Von der Dummheit», S. 17 f.

sein». Aber er hat allen übrigen größeren, mächtigeren, verhängnisvolleren Ausformungen der Sache gegenüber den unendlichen Vorteil, unser *eigener* Skandal zu sein, *das* Stücklein kirchen- und weltgeschichtlichen Unheils. über das wir nicht nur klagen, sondern für das wir Buße tun, gegen das wir nicht nur protestieren, sondern in dem wir persönlich Verantwortung übernehmen und das nach der Bergpredigt Gerechte unter Menschen tun könnten. Hier liegt deshalb für uns kleine liberale Pfarrer einer kleinen nachreformierten Kirche das kleine, aber wirkliche Übungsfeld, auf dem wir mit dem verbindlichen Hören auf unseren Meister und mit dem konkreten Tun des von ihm Gebotenen neu Ernst zu machen anfangen dürfen. Wenn wir nur damit anzufangen wagen, wird es bald aus sein mit der Angst und Sorge um unsere «Sache», unsere «Position», unser «Leben». Gott wird ganz neu selber für das alles zu sorgen beginnen, und was daran echt ist, zu seiner eigenen Sache machen. Es wird wieder wahr werden, daß ein einziges in Gott gegründetes Individuum stärker, befreiender, hilfreicher wirkt als jede auf eine kollektive «Gesinnung» eingeschworene Masse, die darum nicht aufhört, Masse zu sein, weil sie eine kleine Masse ist. Nicht einmal unsere Herren Professoren werden sich über solche Pfarrer und Schüler zu beklagen haben. Wir werden aus den verwöhnten und naschhaften Konsumenten «unserer» theologischen Lieblingsmarkenartikel zu Menschen werden, denen das Leben an frischer und scharfer Luft wieder zu einem gesunden geistigen Appetit, zu einem kräftigen Hunger nach sauberer Belehrung verhilft und die für alles dankbar sein werden, was jeder Klügere nach seinen Gaben an Klärung und Erhellung auch unserer intellektuellen Probleme zu bringen vermag.

Max Frischknecht

Bücherschau

Ulrich Neuenschwander, Glaube, eine Besinnung über Wesen und Begriff des Glaubens. Verlag Stämpfli, Bern.

Was der Oltenner Pfarrer und Berner Privatdozent Dr. U. Neuenschwander vor Jahren über «Die neue liberale Theologie» veröffentlichte, ließ erwarten, daß dieser junge Systematiker Wesentliches zur neuen Fassung der liberalen Dogmatik beitragen werde; vermochte er doch die unaufgebbaren Anliegen liberaler Tradition mit neuer Vertiefung in das Wesen menschlicher Gotteserfahrung zu verbinden, wobei vor allem auch die Linie Albert Schweitzer – Martin Werner weiter ausgezogen und für die Systematik fruchtbar gemacht wurde (z. B. im Begriff der «Abgründigkeit Gottes»). Ein solcher Beitrag liegt nun vor in Ulrich Neuenschwanders Buch «Glaube» (Verlag Stämpfli & Cie., Bern).

Neuenschwander faßt den Glauben als «Seinsweise der von Gott ergriffenen, zu ihm hin geöffneten, auf ihn hin ausgerichteten Existenz». Damit ist Glaube sowohl mehr als bloße Lehre wie als Gesinnung und Haltung; er ist durch den Existenzbegriff auch hinausgehoben über den Gegensatz von Zuständigkeit und Gegenständlichkeit (*fides qua* — *fides quae creditur*). Dieser existentielle Glaubensbegriff wird an der Geschichte der christlichen Theologie geprüft, und dabei wird sichtbar, wie einerseits der Lehrglaube sich immer wieder vor den existentiellen Glauben setzen will, wie andererseits bei den großen christlichen Persönlichkeiten fast selbstverständlicherweise das Existentielle stärker hervortritt: so bei Augustin, in der mittelalterlichen Mystik, beim frühen Luther, bei Pascal, Schleiermacher, Kierkegaard, Schlatter. — Sympathisch ist das Bestreben des Verfassers, die Intentionen der verschiedenen Strömungen und Persönlichkeiten aufzunehmen und für die Diskussion fruchtbar zu machen, ohne ihnen Gewalt anzutun, ohne auch das

Heil in einem bequemen Synkretismus zu suchen. Bemerkenswert ist vor allem, daß Neuenschwander dank seinem existentialen Glaubensverständnis zu einer besseren Würdigung der Mystik (in ihrem Höhepunkt in Meister Eckhart) kommt als die meisten katholischen und orthodox-protestantischen Forscher, indem diese christliche Mystik gegen blosses Schwelgen in Gotteswonnen abgegrenzt und den Aporien gegenübergestellt wird, in denen die Hochscholastik mit ihrem lehrhaften Glaubensbegriff endet.

In der systematischen Besinnung wird von Anfang an die Gefahr anvisiert, daß der Glaube der Kritik Feuerbachs ausgeliefert wird. Darum darf der Ansatzpunkt nicht — wie es in der protestantischen Tradition naheläge — im Vertrauen gesucht werden, also in der Aussage «Gott ist Liebe», die sich dem religiösen Heilsbedürfnis anbietet. Der Ausgangspunkt liegt für Neuenschwander vielmehr in der Erfahrung der restlosen Abhängigkeit von Gott und deren unbedingten Anerkennung. Von diesem Ansatzpunkt leiten die beiden Momente der Demut und des Gehorsams über zu einer erweiterten Erkenntnis des Wesens Gottes, wobei dann allerdings die unmittelbare Einsicht (in Korrelation zur Offenbarung als Selbsterschließung Gottes) meist ergänzt oder ersetzt wird durch mittelbare Gottesbegegnung, vor allem in Jesus von Nazareth. In solcher Gottesbegegnung verbindet sich die Bejahung der Abhängigkeit mit der Erfahrung der göttlichen Liebe, die das Vertrauen des Menschen zur Folge hat, und in dieser Kombination «erhält der Glaube seine Vollgestalt».

Zum alten Thema «Glaube und Erkennen» hält Neuenschwander fest, daß der Glaube auf Erkenntnis ruht, daß es also ein rechtmäßiges «intelligo ut credam» gibt; daß ferner der Glaube zu einem neuen Erfassen von Wirklichkeit führt, die jedoch als intuitive Schau eine neue Dimension bedeutet und nicht in Konkurrenz zur wissenschaftlichen Erkenntnis treten darf, wie das bei einem falsch verstandenen «credo ut intelligam» oft der Fall war. Das wird am Problem «Glaube und Gesichtserkennen» durchexerziert, wobei sich zeigt, daß der Verfasser bei allem Eingehen auf neuere Intentionen (etwa der Existenzphilosophie) nicht von den klaren Voraussetzungen historisch-kritischer Theologie abgeht. Gegenüber der leichtfertigen Art, in der heute oft von einer Überwindung des «Historismus» geredet wird, hält Neuenschwander mit Troeltsch, Koehler und Werner daran fest, daß es unmöglich ist, «durch den Glauben Geschichtstatsachen festzustellen»; hier ist vielmehr der Ort geschichtswissenschaftlicher Methode und Forschung.

Sehr schön wird in Neuenschwanders Sicht des Verhältnisses von Glaube und Erkennen der Treuecharakter des Glaubens — den besonders Martin Werner hervorge stellt hat — einbezogen: er ist das Bewahrende, wenn der Charakter der Präsenz Gottes wechselt, wenn der Mensch statt der Liebe Gottes das «tremendum», die Gottesfinsternis erfährt.

Empfindung und Gefühl sind nach Neuenschwander das Element der Unmittelbarkeit im Glauben: die Empfindung als eine Art «Einfallstor» zum Glauben, das Gefühl als Ort innerer Erfahrung, z. B. der Geborgenheit in Gott. Durch ihre Subjektivität können sie wohl ein Kriterium für die Echtheit, nicht aber für die Wahrheit des Glaubens sein. Daß der Glaube in einer tieferen Sphäre liegt als in der tiefsten Innigkeit des Gefühls, zeigt der Verfasser zum Schluß in seiner eindrücklichen Deutung der Glaubenshaltung Jesu am Kreuz: hier lebt Jesus «das Festhalten am Glauben in der Grenzsituation, in der das Gefühl zerbricht». Der Glaube bewährt sich als das Dennoch, das trotz Dunkelheit und Verlassensein in der Wüste der Gottferne dem Gott die Treue hält, der einmal seine Liebe offenbart hat.

Willy Schwarz, Langenthal